

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
Año 2015 Núm. 17. ISSN 1699-7549. pp. 132-139

La crisis de la revolución y algunas salidas post-metafísicas de inspiración nietzscheana.

Marco Antonio Corrales¹

Resumen: Descubrir que la fuente del poder no emana de lo eterno, de lo inmutable, de lo idéntico, sino que emana del devenir, de lo múltiple, de lo cambiante, hace que los procesos de legitimación, ya no dependan de verdades universales, sino de tensiones de fuerzas que necesitan afirmarse entre sí. Ser consciente de este giro genealógico implicaría entender que una fuerza no puede ejercer su poder si ha eliminado el poder de las demás. Por lo tanto, la negación del contrario (contradicción), que ha impregnado las lógicas revolucionarias de inspiración dialéctica, nos ha llevado al fracaso de los intentos de liberación.

Palabras clave: Dialéctica, justicia, Nietzsche, poder, política, revolución, socialismo.

Abstract: To realise that the source of power doesn't emerge from the eternal, the inmutable, the identical, but lies on the becoming, the pluralism, the multiplicity, makes the legitimation processes not depend anymore on universal truths, but on tension between forces that need to affirm themselves. To be aware of this genealogical turn implies understanding that a force can't exert its power if it has ruled out the power of the rest of the forces. Therefore, the negation of the contrary (contradiction), that has imbued revolutionary logics of dialectical inspiration, has lead us to the failure of the attempts of liberation.

Key words: Dialectics, justice, Nietzsche, power, politics, revolution, socialism.

Según Nietzsche la reacción frente al “poder” por parte de los esclavos, es el origen de la dialéctica, que convierte a dicho poder en una instancia esencial o trascendental y la identifica con el mal, el cual una vez negado, deja a su antagonista la afirmación de lo bueno como ausencia de “poder”, con todo lo que esto implica, ya que esta ausencia de poder es precisamente lo que Nietzsche denomina el *ideal ascético*, y políticamente se ejemplifica en que las luchas entre privilegiados y desfavorecidos se hayan traducido en la imposición de principios universales contruidos a imagen y semejanza de este ideal.

De esta manera, los desfavorecidos (esclavos, oprimidos) han construido una imagen del poder que nada tiene que ver con la *voluntad de poder*, ya que la imagen dialéctica que se configura en la conciencia de los oprimidos, es la del opuesto negado, es decir, la voluntad de atribuirse valores establecidos, el reconocimiento y la superioridad. El poder, entendido desde el punto de vista de los esclavos, significa un uso de la fuerza en contra de la fuerza, la separación de la voluntad de lo que puede; en otras palabras, el debilitamiento de las fuerzas activas, hasta convertirlas en fuerzas reactivas.

Por esta razón, la tarea de “invertir el platonismo” implicaría una lucha contra el dominio de lo fijo y estable, a favor de la potencia. Introducir el pensamiento en la inmanencia y la multiplicidad es luchar contra el poder que detiene la creatividad. El poder, desde un punto de vista reactivo, es entendido como represión, dominio de un Estado, que utiliza

¹ Universitat de Barcelona.

el poder en contra del poder; dicho de otro modo, evitando que las fuerzas reactivas se activen.

La interpretación fascista de la voluntad de poder nietzscheana interpreta el poder desde ese punto de vista porque el poder político, como dominación, se identifica con el poder de las fuerzas reactivas.

«El célebre aspecto dialéctico de la relación señor-esclavo, en efecto, depende de esto: que aquí el poder es concebido, no como voluntad de poder, sino como representación del poder, como representación de la superioridad, como reconocimiento por “uno”, de la voluntad de “otro”. Lo que quieren las voluntades en Hegel, es hacer reconocer su poder [...] Si la relación de señor y esclavo adopta fácilmente la forma dialéctica, hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano, es porque el retrato del señor que nos presenta Hegel, desde el inicio, es un retrato hecho por el esclavo.»²

La voluntad de poder entendida desde el punto de vista de los oprimidos, de los explotados, de los esclavos, se ha transformado de esta manera en voluntad de nada o nihilismo, y así es cómo se nos ha presentado en el desarrollo de la historia universal.

«[...] la voluntad de poder aparece en el hombre y se hace conocer, en él, como una voluntad de nada. Y a decir, verdad, poco sabríamos sobre la voluntad de poder si no captásemos su manifestación en el resentimiento, en la mala conciencia, en el ideal ascético, en el nihilismo que nos obligan a conocerla.»³

EL PROBLEMA DE LA DIALÉCTICA EN LA REVOLUCIÓN POLÍTICA

El desarrollo de la metafísica en occidente según Toni Negri y Michael Hardt, se puede entender como una reacción al desarrollo de las nuevas formas de asociación y producción que ponían al hombre en el lugar de la inmanencia, las cuales posibilitaron los primeros movimientos revolucionarios y las primeras concepciones ontológicas, científicas y políticas inmanentes. El humanismo fue una oportunidad perdida, pero en seguida se fue transformando en nuevas formas que reconducían ese descubrimiento del hombre inmanente a una trascendencia.

«La política reside en el centro de la metafísica porque la metafísica europea moderna surge en respuesta al desafío de las singularidades liberadas y de la constitución revolucionaria de la multitud. Funcionó como un arma esencial del segundo modo de la modernidad por cuanto suministró un aparato trascendente que podía imponer el orden a la multitud e impedirles organizarse espontáneamente y expresar su creatividad autónomamente [...] este aparato político trascendente se corresponde con las condiciones necesarias e inevitablemente trascendentes que la filosofía moderna propone en su desarrollo, en el esquematismo kantiano y en la dialéctica hegeliana.»⁴

² G. Deleuze (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, p.19.

³ *Ibid.*, p. 242.

⁴ M. Hardt y A. Negri (2001). *Imperio*. Barcelona: Paidós Ibérica, p. 88.

Mediante la historia entendida por medio de la dialéctica, se ha buscado una reparación de una injusticia y la llegada de un estado final, lo cual ha sido inherente a la mayor parte de las revoluciones que pretendían instaurar un nuevo orden pretendidamente secularizado en los siglos XIX y XX. De esta manera, Nietzsche considera que el socialismo o el anarquismo han sido procesos que han llevado al extremo la teología y la metafísica en su faceta más nihilista, ya que la lógica revolucionaria tiene la forma de un silogismo dialéctico, que como hemos visto, basa su poder en la negación del poder del contrario. Es decir, pretende subvertir los valores en una reconciliación en la que el hombre pasa a ocupar el lugar del poder, pero como hemos visto anteriormente, este poder bajo la perspectiva dialéctica es entendido desde un punto de vista reactivo. Dios, el Estado, el rey, toman este punto de vista; su poder ya no sirve para activar a las fuerzas reactivas, sino separar a la fuerza de lo que puede, llevando el nihilismo a la modernidad y a todos los intentos revolucionarios de derrocar a los poderes establecidos.

La dialéctica ha sido el punto de vista reactivo desde el que se han contemplado el desarrollo de la mayoría de movimientos políticos de liberación. El modo de entender la liberación de los oprimidos funciona de tal manera que hace que la revolución sea un paso más allá en el impulso hacia un devenir reactivo, a esa voluntad de nada. La genealogía nos enfrenta al desenmascaramiento de la lógica teológica que alberga el movimiento revolucionario. En este sentido, la Ilustración es un movimiento de liberación del hombre por medio de la razón que nos lleva directamente a la esclavitud, y esto se debe a la imposibilidad de realizar esa crítica del valor de los valores, del valor de la verdad y del bien, dentro de un tipo de lógica que se funda en el sometimiento a unos valores que provienen directamente de la concepción reactiva de la vida, de las fuerzas que se rebelan contra la dominación desde la negación, el resentimiento y la culpa.

La dialéctica es confundida con la liberación, y su desarrollo político implica que los antagonismos sean resueltos de esta manera teleológica, siempre hacia el fin de la injusticia y del mal, culpando a la vida, al universo, y al hombre de las desgracias y los infortunios. Los excluidos del mundo se ponen de acuerdo en una lucha en contra de la injusticia, y aspiran a que en un determinado momento lleguen a superarla. El problema es que la superación de la injusticia califica negativamente como malo, algo que en sí mismo no es ni bueno ni malo, con lo cual, todo lo injusto es negado y eliminado, exterminado todo lo que no se ajuste a la idea de justicia.

«El socialismo es para Nietzsche el heredero directo del despotismo y, en este sentido, paralelo profano del “jesuitismo”: trabajan por crear un mundo en donde el individuo está llamado a ser un instrumento incondicional. El medio para la consecución de tal fin, vendría de la mano del Estado cesáreo de la fuerza. La palabra “justicia”, —escribe con un realismo tremendo— se coloca “como un clavo en la cabeza de las masas pseudoilustradas” para hacerles perder del todo el juicio y procurarles una conciencia tranquila para el mal juego que han de jugar. En definitiva, el socialismo representaría “el peligro inherente a toda acumulación de poder, es decir, el Estado absoluto”.»⁵

⁵ J. Quesada (2008). *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, p. 378.

El problema es entender las parejas antitéticas, justo-injusto, como oposiciones exclusivas, en las que uno de los dos elementos es necesariamente negado. Esto produce un efecto reactivo en las posibles liberaciones del hombre basadas en tales contradicciones, ya que elimina los grados intermedios y los matices de los que suele hablar Nietzsche, que posibilitan las graduaciones, las relaciones diferenciales, las distancias. Cualquiera de los dos puntos de vista de las antítesis conducen a lo mismo, por muy contradictorias que parezcan, por la razón que ya hemos comentado, oponen negando la diferencia.

«Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí ofender, violentar, despojar, aniquilar, no pueden ser injustos desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser más que situaciones de excepción, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades mayores de poder.»⁶

Las revoluciones que han luchado por una liberación del poder en nombre de la justicia no escapan de esta lógica, ya que el intento de transformar las leyes, el poder o el sistema económico, se realiza mediante una negación, es decir, la negación el propio poder y la injusticia de donde brota, con lo cual las condiciones de posibilidad del poder y de la justicia son olvidadas, de manera que la lucha entra dentro de la justificación del poder y de la justicia establecidas como algo dado.

No es posible una transformación de la cultura, del arte, de la moral, sin una transformación económico-política, pero a su vez tampoco es posible una transformación económico-política sin una transformación cultural. Una crítica económica y política dejada en manos de razonamientos puramente dialécticos estaría en manos del poder establecido, ya que ni la estructura ni la superestructura son compartimentos separados.

«[...] la revolución político-económica, si no se hace cargo explícitamente de esos contenidos ético-psicológicos que Nietzsche resume en la figura del ultrahombre, corre el riesgo de tomar como ideales éticos de la revolución, solo las ruinas, ya completamente mistificadas, de la ética burguesa y pequeño burguesa. Este es un fenómeno que, por más justificaciones que le quieran encontrar, está a la vista de todos en la experiencia de la Rusia soviética y de las democracias populares europeas.»⁷

La separación conocer-crear ha quedado eliminada, al entender que nuestro conocimiento está entre las cosas, que afecta y es afectado, que transforma y desea. De esta manera, las normas, leyes y preceptos nunca están dados de antemano, no pueden ser descubiertos, solo creados entre las demás ficciones, sin un derecho trascendental que otorgue a unos u otros una especial preeminencia o un poder divino. El poder solo puede emanar de una

⁶ F. Nietzsche (2001). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, p. 98.

⁷ G. Vattimo (2003). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península, p. 285.

relación de fuerzas inmanentes, no hay una fuerza trascendental, por lo tanto, diferentes fuerzas pueden llegar a imponerse en un determinado momento o en otro.

La posibilidad de una lucha realmente revolucionaria es la de las fuerzas activas frente a las fuerzas reactivas, es decir, la lucha entre la fuerza única, el sentido único, el valor único, el Estado: frente a la multiplicidad de las singularidades, las excepciones. Limitar ese *devenir revolucionario* de las singularidades implicaría la detención del cambio, la totalización del universo, el fin del deseo. De esta manera, se podría decir que toda filosofía y toda moral encierran una política, y que las filosofías metafísicas, esencialistas, dialécticas, han ido en la dirección de ejercer el poder en contra del poder.

PERSPECTIVAS POST-METAFÍSICAS SOBRE LA REVOLUCIÓN

El modelo de la genealogía en Nietzsche sirvió a Foucault y a Deleuze para intentar plantear la política desde una perspectiva no dialéctica, en la que el marxismo queda dismantelado y a la vez reinventado. En este sentido, el ámbito de investigación pasa a formar parte de esa crítica genealógica que supera las relaciones abstractas y comienza a poner el énfasis en la producción de las subjetividades. La filosofía, por tanto, realiza ese giro en el que se introduce, de una manera fundamental, el problema del valor y el sentido, y en concreto, de la evaluación del valor de los valores, dando paso a la interpretación, a la deconstrucción, para encontrar el elemento de la producción de lo social y las subjetividades. Esto tiene dos consecuencias insoslayables: su dimensión estética y política, en el sentido de que los sujetos son creaciones y estas son productos de interrelaciones entre diversas instituciones de poder que moldean lo que somos pero de las que no somos conscientes.

«Es necesario que el estado realice la distinción entre el legislador y el sujeto en tales condiciones formales que el pensamiento, por su parte, pueda pensar su identidad [...] Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar sus facultades de los órganos de poder de Estado [...] Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. [...] Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen de pensamiento [...]»⁸

Una inversión crítica llevaría a plantear una salida no dialéctica al problema de la liberación política y revolucionaria, para realizar una crítica total en la que juzgar no sea el *control de los dominios y el reparto de los valores establecidos*, sino que, por el contrario, sea la capacidad de valorar e interpretar, de crear los valores. La política, entendida de este modo, se libera de la trascendencia, escapando a las categorías tradicionales del pensamiento metafísico, identificadas con el modelo de razón como tribunal y aproximándose al ámbito de la creación, en el que la propia vida es una construcción de uno mismo. La política pasa a indagar nuevas formas de subjetividad y deja de configurarse en torno a sujetos-individuos, para construir diferentes subjetividades, es decir, cuerpos amplios y múltiples que no se identifiquen necesariamente con el organismo biológico, cuerpos políticos nómadas que confluyen o divergen, son absorbidos o excluidos del Estado continuamente.

⁸ G. Deleuze y F. Guattari (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos, p. 381.

«Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de “doble coerción” política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema a la vez, político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.»⁹

Una vez que la relación legislador-sujeto está rota, la relación pensador-estado, se fractura, llevando al pensamiento a un acto no referido a ninguna instancia externa, de manera que pensar es un acto puramente legislativo, «[...] es la fuerza que destruye la imagen y sus copias, el modelo y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento al modelo de lo justo kantiano, el derecho hegeliano, etc.»¹⁰

La imagen clásica del pensamiento, y el estriaje del espacio mental que ella efectúa, aspira a la universalidad. En efecto, opera con dos “universales”, el Todo como último fundamento del ser u horizonte que engloba, y el Sujeto que convierte el ser en ser para-nosotros. Imperium y república. Entre uno y otro, todos los géneros de lo real y de lo verdadero encuentran su sitio en un espacio mental estriado, desde el doble punto de vista del Ser y del Sujeto, bajo la dirección de un método universal.¹¹

El pensamiento que se realiza fuera del Estado y del sujeto, escapa a la representación, a la duplicación del mundo de la lógica dialéctica en la que el pensamiento se calca a imagen y semejanza de un original. «Todo pensamiento es un devenir, un doble, devenir, en lugar de ser el atributo de un Sujeto y la representación de un Todo.»¹²

Una lógica no basada en la exclusión ni en la identidad, sino en la afirmación de series infinitas con conexiones múltiples no exclusivas, estaría ejemplificada en la imagen del rizoma que nos muestra Deleuze como lo esencial de un pensamiento siempre abierto a lo nuevo. Este pensar es creativo ya que libera sentidos en su propio funcionamiento y no se decanta por privilegiar un sentido u otro como únicos.

«Esas líneas remiten constantemente unas a otras. Por eso nunca debe presuponerse un dualismo o una dicotomía, ni siquiera bajo la forma rudimentaria de lo bueno y lo malo. Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que restratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen microfascismos que siempre están dispuestos a cristalizar.»¹³

⁹ M. Foucault (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, pp. 12-13.

¹⁰ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*. Op. cit., p. 382.

¹¹ *Ibid.*, p. 383.

¹² *Ibid.*, p. 384.

¹³ *Ibid.*, p.15.

De este modo, la filosofía permite reintroducir el pensamiento en el devenir y el devenir en el pensamiento, con consecuencias políticas, éticas y estéticas revolucionarias, no en el sentido nihilista, decadente y moralizante que reintroduce las estructuras de dominación en la instauración de un nuevo estado de cosas, sino en un devenir revolucionario, que implica un deslizamiento del sentido único que se abre a la multiplicidad.

Una de las tareas de las políticas de la diferencia es cómo encauzar este nuevo retorno a lo inmanente sin caer en una nueva trascendencia. La multiplicidad, la creación, el deseo y el devenir se conforman como una resistencia política. El nomadismo de Deleuze o la multitud de Negri y Hardt, son ejemplos de esos flujos desterritorializados que pueden generar nuevas formas de ser y de vivir creativas.

«Un campo social está constantemente animado por todo tipo de movimientos de decodificación y desterritorialización que afectan a las “masas”, según velocidades y ritmos distintos. No son contradicciones, son fugas.»¹⁴

Estas *líneas de fuga* mantienen una continua lucha con los sistemas de dominación que se apropian de ellas mediante al aparato estatal, deteniendo los flujos en segmentos, es decir, matando el elemento creativo y filtrando lo que es captable y asimilable para afianzar una estructura, pero sin poder captar o codificar los flujos. El poder del Estado es entendido como impotencia, no como potencia, ya que basa su dominio en la traducción, detención, conversión, es decir, en el vano intento de apropiarse de *líneas de fuga*, para segmentar la realidad.

La metafísica que a lo largo de la historia de la modernidad aparentemente se ha superado y diluido, sin embargo, no ha hecho más que extenderse a cada rincón de nuestra cotidianidad, eliminando las morales, las patrias, las religiones, en un nihilismo reactivo que ha reintroducido el sometimiento en los ámbitos más imperceptibles de nuestro ser, creando micro-fascismos que son agenciados de nuevo por el poder. De esta manera, el nihilismo reactivo y su destrucción de todo valor y sentido es el comienzo de la tiranía de las masas, que son captadas por un poder liberado de cualquier atadura metafísica. Por lo tanto, el nihilismo es llevado al propio funcionamiento del poder. El aparato del Estado ya no necesita la metafísica ni la separación entre un mundo verdadero y un mundo falso. El propio individuo que ha devenido masa, se encarga de transformar cada pequeño rincón en una nada, un vacío, dejándose llevar por un devenir loco, autodestructivo, en el que las líneas de fuga se convierten en máquinas de guerra.

Estos devenires que se escapan de la imagen clásica del pensamiento, son los agentes de una nueva política no dialéctica, una micro-política que lucha a nivel molecular, no a nivel de clases ni de masas, ya que en cualquier lugar se puede volver a ejercer la dicotomía, volviendo a la lógica binaria, reestructurando los fragmentos en un nuevo eje de dominación.

Durante mucho tiempo el dualismo occidental se ha caracterizado por la oposición de dos entidades contrarias, lo divino y lo mundano, el sujeto y el objeto, la razón y la locura, el alma y la carne, el bien y el mal, el interior y el exterior, la vida y la muerte, el ser y la nada; etc. La civilización se construirá a partir de su enfrentamiento, lo que parece una lógica excesivamente costosa. El Imperio, claro está, procederá de forma diferente. Y seguirá manejando estas dualidades, aunque ha dejado de creer en ellas. En realidad se contenta con extraer

¹⁴ *Ibid.*, p. 224.

cada una de estas parejas extraídas de la metafísica clásica con el fin de mantener el orden, es decir: se ocupará del mantenimiento de la máquina binaria.¹⁵

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Traducido por C. Artal. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G y Tiquun (2012). *Contribución a la guerra en curso*. Traducido por J. Palacio Tauste. Madrid: Errata Naturae.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducido por M. Allende Salazar. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hardt, M. y Negri, T. (2002). *Imperio*. Traducido por A. Bixio. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Nietzsche, F. (2001). *La genealogía de la moral*. Traducido por A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Quesada, J. (2008). *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos.
- Vattimo, G. (2003). *El sujeto y la máscara*. Traducido por J. Binaghi. Barcelona: Península.

¹⁵ G. Deleuze y Tiquun (2012). *Contribución a la guerra en curso*. Madrid: Errata Naturae, p. 97.